L'anthropologia in nuce
de Kant et Hamann

> « Dans quelle obscurité se perd la raison humaine si elle veut entreprendre de scruter jusqu'au fond ou même simplement de deviner ce qui a été la source originaire ? »
> KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* (1798).

Un fait divers, l'apparition en 1764 d'un homme prétendûment sauvage dans les forêts de Königsberg, fournit à Kant et Hamann l'occasion d'une confrontation de leurs points de vue sur l'intelligibilité de la naturalité et de la factualité humaines. Parue dans la Gazette politique et littéraire *de Königsberg sous la forme de deux articles (que nous traduisons), cette confrontation dépasse vite l'anecdote pour conduire à la divergence de deux voies, celle implicite de Hamann, l'interprétation théologique, et celle encore « en germe » de Kant, l'application de la méthode expérimentale à l'anthropologie.*

A singular event — the appearance in 1764 of a so-called "savage man" in the forests of Königsberg — gave Kant and Hamann the opportunity to taste their points of view concerning the intelligibility of both naturality, and human factuality. This confrontation, which appeared in the Political and Literary Gazette *of Königsberg in the form of two articles (translated here), goes rapidly over the anecdote to arrive at a parting of the ways — that of Hamann: the theological interpretation; and that of Kant (although still in germination) the application of experimental methodology to anthropology.*

« Un aventurier âgé d'environ cinquante ans, un nouveau Diogène, une curiosité de la nature, quitta la forêt du bailliage d'Alexen pour Königsberg. Il cherchait à cacher le ridicule et l'indécence de son mode de vie avec quelques feuilles de figuier biblique. C'est pour cela et aussi parce qu'il conduisait jusque là tout un troupeau de quatorze vaches, vingt brebis et seize chèvres, sans compter un petit garçon de huit ans, que la foule des badauds le surnomma « le prophète aux chèvres ». Outre

l'ornement d'une longue barbe, il se montrait vêtu de grossières peaux de bêtes dont il enveloppait son corps nu, restant déchaux et tête découverte en toute saison. Il en allait de même pour le petit garçon. Deux vaches lui tenaient lieu de camarades ; tous deux se nourrissaient du lait des brebis auquel ils ajoutaient parfois du beurre et du miel. Ce n'est que les jours de grande fête qu'il s'autorisait à goûter la viande de son troupeau et la faisait cuire avec du miel. Il ne préparait ainsi que l'épaule droite et la poitrine, il donnait tout le reste ou le réduisait en cendres au bout de trois jours. La métamorphose de cette forme humaine était due à une maladie contractée sept ans auparavant et qui s'était manifestée par des indigestions et des crampes d'estomac. Après un jeûne de vingt jours, il prétendait avoir vu plusieurs fois Jésus. Il lui avait fait vœu de vivre sept ans dans la forêt et il ne lui restait plus que deux ans à y passer. Lorsqu'on le trouva dans la forêt près d'Alexen, il avait déjà perdu la plus grande partie de son troupeau. Il s'avança avec son fils et une Bible en main dont il citait à quiconque l'interrogeait des sentences parfois pertinentes mais le plus souvent dénuées de tout à propos. Tout le monde alla considérer l'aventurier et son enfant. Kant lui-même, dont plusieurs personnes avaient sollicité l'avis, se rendit sur place et fit connaître le raisonnement que voici. »

HAMANN

« A voir et à entendre le Faune inspiré et son enfant, ceux dont les yeux aiment scruter la nature grossière, rendue généralement fort méconnaissable par l'éducation humaine, trouveront dans le petit sauvage ce qu'il y a de plus remarquable : il a grandi dans les bois, il a appris à braver toutes les intempéries avec un joyeux entrain, ne laisse paraître sur son visage aucune trace de l'effronterie commune et ne fait preuve d'aucun embarras stupide, effet de la servitude ou de l'attention à laquelle astreint une éducation plus raffinée et, pour être bref (si l'on fait abstraction de ce que certains hommes ont déjà gâté dans sa personne en lui apprenant à rechercher et à priser l'argent), il semble être un enfant parfait, dans le sens où peut le désirer un moraliste expérimental qui voudrait bien ne pas débiter les belles chimères de monsieur Rousseau avant de les avoir mises à l'épreuve. Cette admiration, dont tous les spectateurs ne sont pas capables, pourrait du moins n'être pas aussi ridicule que celle que le célèbre enfant silésien à la dent d'or a suscité chez un grand nombre de savants allemands qui se sont longtemps fatigués à expliquer le prodige avant qu'un orfèvre ne leur épargnât cette peine. »

KANT

Ces deux articles dont nous proposons une traduction parurent en janvier 1764 dans le troisième numéro de la *Gazette politique et littéraire de Königsberg*[1].

Le texte de Hamann semble d'abord s'offrir dans la platitude d'une pure et simple relation des faits. Aucun jugement n'est ajouté à ce qui a été vu et entendu depuis l'apparition de l'aventurier et de son fils. La description paraît en quête du fait brut ou, mieux, de la factualité essentielle de l'événement, comme si ce travail de dégagement, de séparation était nécessairement préliminaire à tout « raisonnement ». L'articulation du texte de Hamann sur celui de Kant trouve ainsi sa raison d'être dans une volonté commune de mise à distance des avis précipités. La description se veut ici littéralement paradoxale : elle neutralise les préjugés qu'elle transmute en étonnement, elle excentre le point de vue des badauds qui pour s'attrouper et scruter ne voient rien pour autant, enfin elle parvient à créer une énigme. Réfractaire à toute explication exhaustive, la relation de l'aventure ouvre ainsi de multiples perspectives (folie, enthousiasme mystique, maladie,...) qu'aucun concept ne peut unifier. A égale distance de l'opinion et de l'élucidation abstraite, elle conduit le lecteur à l'expérience socratique de l'ignorance : « L'ignorance de Socrate était pure sensibilité [...] entre la sensibilité et une thèse doctrinale, il est plus de différence qu'entre un animal vivant et la planche anatomique de ce dernier »[2]. Du texte de Hamann à celui de Kant, le fil est renoué avec la tradition philosophique du dialogue socratique. La réflexion commence par un travail d'ignorance que la description prend en charge, et ouvre tacitement l'interrogation de ce qui, pour les deux penseurs, forme (en 1764) la question ultime de la philosophie, celle de l'homme[3]. Ni ajoutés l'un à l'autre ni simplement complémentaires l'un de l'autre, les deux textes engagent un dialogue. Hamann n'écrivait-il pas à Kant en 1759 : « Si vous êtes Socrate [...], il faut alors que pour votre enseignement vous disposiez de la voie d'un génie. Et c'est là le rôle qui me revient [...].

Permettez-moi de me nommer génie et comme tel de vous parler du haut d'une nuée[4]? » L'anthropologia *in nuce* de Hamann, loin de n'être cepen-

1. AK II, p. 479-480. Vorländer *I. Kant,* Bd I erstes Buch Kap. 3, S. 162, Leipzig, Felix Meiner, 1924. En février 1764, Kant mit son petit article en épigraphe à l'anonyme *Essai sur les maladies de la tête* (paru dans la même *Gazette* dont Hamann était le rédacteur).

2. *Les Mémorables socratiques,* trad. P. Klossowski, éd. Minuit, 1948, p. 223.

3. Lettre de Hamann à J. Fr. Reichardt, 1781 (Br I, IV, 328) : « Cette parole : *Homo sum* demeure toujours la tâche la plus difficile et l'énigme la plus profonde ».

4. Lettre de Hamann à Kant, 27 juillet 1759, trad. P. Klossowski *in Le Mage du Nord,* Paris, Fata Morgana, p. 27.

dant qu'une interpellation ou une adresse géniale, se creuse, pour peu qu'on y soit attentif, en un véritable miroir parabolique. En effet, on ne saurait oublier que ce dernier avait pour coutume de s'emparer de la moindre occasion[5] pour disperser ses « feuilles volantes ». Le caractère insignifiant des prétextes permettait de multiplier les biais d'une communication qu'il voulait indirecte : aux occasions futiles des libelles s'ajoutaient des formes d'écriture toujours variées depuis le pamphlet jusqu'à la prose kabbalistique. L'aventure de Jan Komarnicki est donc à ranger au nombre des prétextes mais la forme « descriptive » du texte n'a pas encore livré sa clef et doit sans doute être interprétée à la lumière d'une herméneutique dont Hamann livre lui-même la maxime fondamentale dans ses *Mémorables socratiques* en 1756 : « Un exégète consciencieux doit imiter les physiciens. Ces derniers savent mettre un corps dans toutes sortes de rapports imaginables avec d'autres corps et se livrent à des expériences pour connaître ses propriétés : ainsi l'exégète à l'égard de son texte »[6]. Aussi une lecture plus soucieuse des règles de l'exégèse hamanienne ne saurait-elle manquer de relever l'épithète « un nouveau Diogène » qui qualifie d'emblée l'aventurier ou encore les divers symboles de la vêture depuis les feuilles de figuier jusqu'aux grossières peaux de bêtes sans compter les métaphores relatives à la nourriture (lait, miel, etc.)[7] ou les attributs bibliques du prophétisme : le dénuement, l'ascèse, la « métamorphose » et la prédication jugée obscure par l'opinion. Confrontées aux livres des Prophètes et à leur commentaire dans les *Méditations bibliques,* l'historicité et la littéralité de la description gagnent en profondeur : la dimension parabolique s'ajoute à elles et s'ajoutant les transfigure l'une et l'autre. La figure de Jan Komarnicki se suspend dans le temps et l'espace pour délivrer les chiffres d'une prophétie. En ses signes multiples, la parabole manifeste la révélation à l'homme de la voie de Dieu. Ayant tout abandonné pour se vouer à une sorte de long pélerinage, errant, transi par la parole biblique Jan Komarnicki se mue sous le regard et l'écriture de Hamann en un prophète qui n'est pas sans rappeler Amos, Michée, Saül ou encore Noé auxquels les *Méditations bibliques* prêtent tant d'attention : « Quand nous assistons à la soudaine métamorphose d'un homme [...] en un ange de lumière qui par-delà les siècles, sonde l'avenir [...] quel langage humain a jamais inclus en

5. Recension de la *Nouvelle Héloïse,* réception d'une brochure anonyme sur l'inoculation du bon sens, réduction de cinq thalers dans son traitement de fonctionnaire à la Régie des Accises et des Douanes...
6. *Op. cit.*, p. 221.
7. *Cf.* E.R. Curtius, *La littérature et le Moyen Age latin,* Paris, P.U.F., 1956, p. 232.

si peu de mots un tel flot de connaissances et placé dans un incident d'allure si naïve la signification de tant de profonds mystères ! »[8] « Coïncidence des opposés », le dénuement humain et la Révélation s'atteignent en un mouvement pour ainsi dire kénotique : « Combien l'Esprit Saint ne s'est-il pas abaissé quand il est devenu l'historien des incidents les plus infimes, les plus méprisables de la terre afin de révéler à l'homme dans le propre langage de l'homme [...], les mystères de la Divinité »[9]. « Clé de voûte de toutes nos connaissances », « économie visible de l'univers »[10] la *communicatio idiomatum* ne saurait se dire autrement « qu'en parabole parce que notre connaissance n'est tout entière que sensible, figurative et parce que la raison fait à tout moment de l'image des objets extérieurs le signe de notions abstraites [...]. C'est ainsi que dans la révélation que Dieu voulut accorder à Job *on s'attarde devant les curiosités physiques,* devant les animaux, le Léviathan, la fourmi *au lieu de passer de l'écorce au noyau, du rapport de ces œuvres visibles de Dieu à ses œuvres invisibles et spirituelles* »[11]. Passer de l'écorce au noyau c'est ici passer du décompte des chèvres et des brebis à la valeur spirituelle de la Révélation. Le dénuement requis par cette dernière donne à lire un passé supralapsaire que rappelle la honte du corps éprouvée par Jan Komarnicki. Restaurer la nature humaine en une gloire que le péché a brouillée et vouée à l'« indécence », reconduire la créature originelle à sa destination, tel est finalement le sens tropologique de la parole extravagante de cet étranger. Le manque d'à-propos de ses vaticinations renvoie le lecteur à la conscience de sa propre incapacité d'écoute et lui rend sensible, mieux encore, lisible son propre excentrement par rapport à « la coïncidence des opposés », à « la communication des idiomes » en un mot à la Parole de Dieu : « Dieu, la nature et la raison ont entre eux une relation aussi intime que la lumière, l'œil et tout ce qu'elle lui révèle ou que le centre, le rayon et la circonférence de tout cercle ou que l'auteur, le livre et le lecteur. »[12] Familier des hétérodoxes protestants du XVIe siècle surnommés précisément les *Schwärmgeister* ou Enthousiastes, Hamann veut sans doute également conduire à la réminiscence des textes de Jacob Böhme, Valentin Weigel, Daniel von Czyko ou encore Johannes Scheffler (Angelus Silesius), et au « Pélerin chérubinique » de

8. *Méditations bibliques,* p. 141.

9. *Ibid.,* p. 154.

10. *Les dernières déclarations du chevalier Rosenkranz sur les origines divines et humaines du langage,* trad. P. Klossowski *in Méditations bibliques,* p. 247.

11. *Méditations bibliques,* p. 160.

12. Lettre de Hamann à Lindner, 14 novembre 1784, trad. P. Klossowski *in Méditations bibliques,* p. 264.

ce dernier[13]. La description se déploie dès lors dans la différence entre l'excentrique et le centre dont la perte ne peut que s'indiquer sous le signe parabolique d'une coïncidence : la figure de Jan Komarnicki rend sensible la gravité de la Chute et réfléchit comme dans un miroir déformant la dénaturation commune. Le dialogue socratique engagé par Hamann vise figurativement la révélation du logos divin. Qu'attend-il donc du « raisonnement » de Kant? Chez Hamann, le déchiffrement du sens prophétique n'entraîne aucun mépris pour le sens littéral, historique et pour le travail d'*interprétation rationnelle*; dissocier la cohésion et le système du quadruple sens serait tomber dans l'arbitraire de la signification. Hamann entend simplement rappeler l'ordre de dépendance de la raison et de l'Écriture : « la raison doit être servante non pas législatrice de la Nature (organe de la Révélation) » écrit-il à Jacobi vers la fin de sa vie. Rappelé à sa vraie place le « raisonnement » doit à la fois s'adosser à la Bible et introduire à la passion scripturaire : « les sciences de la nature et l'histoire sont les deux piliers sur lesquels reposent la vraie religion. L'incrédulité et la superstition se fondent sur une physique et sur une histoire inconsistantes »[14]. Revivifiée à la source de la sensibilité et de l'Écriture, la raison humaine peut ainsi éviter la stérilité des abstractions et s'efforcer de combler la distance qui sépare la courbure du cercle de son centre, c'est-à-dire la nature de Dieu ou encore la philosophie de la poésie : « La poésie est la langue maternelle du genre humain; le jardinage est plus ancien que l'agriculture, de même la peinture que l'écriture, le chant que la déclamation, les comparaisons que les raisonnements en forme [...] *ut hieroglypha literis: sic parabolae argumentis antiquiores* dit Bacon mon Eutyphron »[15]. La figure de Jan Komarnicki est donc aux prophètes bibliques ce que le hiéroglyphe est à la lettre et la description hamannienne au « raisonnement » kantien ce que la parabole est à l'argument. Interprète du « hiéroglyphique » Komarnicki, Hamann transcrit les paroles incompréhensibles que ce dernier profère : « Parler c'est traduire — d'une langue angélique en une langue humaine, c'est-à-dire transposer des pensées en mots — des choses en noms — des images en signes »[16]. S'il est vrai que le prophète se définit déjà comme interprète, de la parole divine, alors Hamann devient interprète d'interprète mieux poète par excellence, selon la définition platonicienne du *Ion* (535*a*) que l'*Aesthetica in nuce* ne manque pas de rap-

13. « On ne sait ce qu'on est. Je ne sais pas ce que je suis, je ne suis pas ce que je sais : une chose sans être une chose; un point et un cercle. » *Cherubinischer Wandersmann* I, 4 et 12, trad. H. Plard, Paris, Aubier, 1946.

14. *Méditations bibliques,* p. 129.

15. *Aesthetica in nuce,* trad. J.-F. Courtine *in Poésie,* n° 13, p. 13.

16. *Ibid.,* p. 17.

peler dans son Apostille. Doublant de la sorte la puissance prophétique de son texte, Hamann livre à la raison appelée à « raisonner » un vocabulaire et une grammaire ressaisis par l'Ecriture. Engagée à renouer avec la poésie et la théologie, invitée à abandonner ses prérogatives sur la sensibilité et à faire l'aveu de sa dépendance par rapport à la parole créatrice, la raison philosophante de Kant, poursuivra-t-elle le mouvement de nescience socratique et celui pour ainsi dire kénotique de la parole des Apôtres? Le texte de Hamann s'achève au seuil de ces attentes[17]. L'adresse géniale de Hamann à Kant pourrait aussi se lire comme une singulière mise en abyme de leurs malentendus poético-philosophiques, le poète se présentant presque lui-même au philosophe de Königsberg dans le miroir parabolique de son texte. Son autoportrait de 1759 : « mon imagination de chevalier errant et les grelots de mon bonnet de fou » ne lui prête-t-il pas rétrospectivement quelque ressemblance avec l'enthousiaste Jan Komarnicki? Aussi l'interpellation de Kant par Hamann s'approfondit-elle d'une obscure et irréductible question commune à la philosophie et à la poésie : comment départager l'effort d'excentrement de l'excentrique folie? comment signifier que le paradoxe, antidote au préjugé, peut ne pas se confondre avec la simple extravagance? Si les poètes et les philosophes ont au moins ceci de commun qu'ils poétisent et philosophent dans la terreur avouée d'être fous[18], Hamann attend implicitement de Kant qu'il avoue le partage de cette terreur et poursuive l'œuvre commune d'excentrement : « la raison ne vous a point été donnée pour devenir sage mais pour reconnaître votre folie et votre ignorance »[19].

Cependant, Kant paraît ne pas entendre le rhapsode, mieux, ne pas vouloir l'entendre. Il semble, en effet, que pour Kant l'imagination attentive aux règles de l'entendement et celle, fantastique, du poète ne puissent nouer ensemble un dialogue sans le risque d'une confusion ruineuse pour la philosophie. Aux questions de Hamann, Kant fait mine de répondre mais la torsion qu'il imprime à la notion même de « raisonnement », et le déplacement brutal du foyer d'attention qu'il reporte de l'aventurier vers son fils, sont tels que les textes semblent ne se continuer

17. « Si c'est aux sauvages de trouver les faits et aux savants à en chercher les causes; je ne suis pas assez ni l'un ni l'autre pour hazarder des conjectures sur les signes de la raison [...] les miennes [conjectures] ne seront [que] [...] la ressource d'une volonté négative et des moyens négatifs ». *Lettre perdue d'un sauvage du Nord à un financier de Pe-kim* (1773) (IV, 302-19).

18. Nous empruntons cette formulation à J. Derrida dans *L'écriture et la différence. Cogito et histoire de la folie,* Paris, Seuil, 1967, p. 95.

19. Lettre de Hamann à Kant, 27 juillet 1759, trad. P. Klossowski *in Le Mage du Nord, op. cit.,* p. 41-42.

l'un l'autre qu'en un dialogue de sourds et les visions ne converger qu'en un point de dispersion : « *Le point optique est dans l'ordre causal le point de dispersion* mais dans la représentation, il est le point de concours des lignes directrices selon lesquelles la sensation est imprimée *(focus imaginarius)* »[20]. Ce *focus imaginarius,* où « l'homme naturel » est sensé être représenté en chair et en os par les sensations claires de son observateur, est suspecté par Kant de n'exister chez Hamann que dans l'intériorité de sa propre fantaisie. Le philosophe dénonce ainsi ironiquement les illusions auxquelles l'enquête anthropologique est toujours en passe de succomber : soit celle-ci introduit dans l'objet ce qu'elle prétend y trouver (« prophète », « faune inspiré », etc.) soit elle s'en remet naïvement à l'immédiateté de la vision sans soupçonner les présupposés sous-jacents à l'orientation même du regard et au choix de l'objet contemplé (Jan Komarnicki plutôt que son fils par exemple). L'ironie s'approfondit lorsque Kant finit par douter de la possibilité même d'une perception directe de la pure nature : semblant presque mimer l'impossible décrottage de Glaucus, le fameux dieu marin évoqué par la *République* (611C) de Platon, le philosophe laisse entendre que l'homme naturel ne peut être saisi que par reconstruction et décrit par différence avec ce que sa déformation (due à l'éducation et la civilisation) laisse imaginer.

Les multiples jeux de contrastes tracés par la plume de Kant[21] invitent à penser que, dans la vision de l'homme naturel, le « focus imaginarius » est entièrement à construire par le concours réglé de l'entendement et de l'imagination. Tout ce que le texte kantien donne positivement à connaître de « la grossière nature » ne procède significativement que d'une brève rétrospection imaginaire : « (l'enfant) a grandi dans les bois, a appris à braver toutes les intempéries avec un joyeux entrain ». « L'enfant parfait » se dénaturant au seul contact du monde de son observateur (« si l'on fait abstraction de ce que certains hommes ont déjà gâté dans sa personne »), ne peut être perçu dans sa naturalité originelle que *médiatement* par les projections de l'imagination et le travail d'abstraction de l'entendement[22].

20. *Rêves d'un visionnaire,* Paris, Vrin, 1977, p. 80.

21. « La nature grossière » ... / « rendue méconnaissable par l'éducation humaine » ... ; « son visage » ... / « aucune trace de l'effronterie commune » ... / « aucun embarras stupide » ... ; « un enfant parfait » ... / « si l'on fait abstraction de ce que certains hommes ont déjà gâté dans sa personne ».

22. On songera ici par anticipation à un passage de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique,* § 3, trad. Foucault, Paris, Vrin, p. 20 : « détourner le regard d'une représentation dont je suis conscient *(abstractio)* [...] c'est *un acte réel du pouvoir de connaître.* La capacité de faire abstraction, même si elle s'impose à l'homme par les sens, est un bien plus grand pouvoir que celle d'être attentif car elle prouve une liberté de la faculté de penser et une autonomie de l'esprit qui permettent d'avoir *sous son contrôle l'état de ses représentations (animus sui compos)* ».

L'ironie kantienne se veut ici doublement cinglante : Hamann prétend avoir présenté comme un objet de perception externe ce qui n'est en fait qu'un pur produit de sa fantaisie inspirée par l'Écriture; de plus, sa prétention même est fautive puisqu'on ne saurait donner à percevoir ce qui n'existe que d'être théoriquement construit ou reconstruit. Loin d'accepter de jouer le rôle d'interprète du rhapsode, Kant signifie implicitement un profond désaccord dont l'expression claire encore différée trouvera sa voix dans l'*Essai sur les maladies de la tête :* « un mauvais poème n'est qu'une façon de se nettoyer le cerveau, un moyen qui permet au poète malade d'évacuer des moiteurs nocives et d'alléger son état »[23]. Hamann semble bel et bien visé sous « la frénésie d'un furieux cultivé »[24]. Toutefois, on ne saurait manquer de relever que si Kant propose plutôt à Hamann d'être son médecin, il est conscient d'être lui aussi toujours en péril de succomber aux mêmes maux et de n'avoir pour lui que la connaissance de « moyens cathartiques » : « Pourquoi devrait-il ne pas en être de même d'un misérable et sinistre traité »[25]? Kant philosophe dans la terreur avouée d'être fou et trouve dans l'aveu même de cette terreur le seul moyen de sa catharsis : « il serait sage d'indiquer à la nature un autre moyen de se nettoyer, pour que le mal soit évacué radicalement et en silence sans déranger par là la communauté des hommes »[26]. Loin donc de renvoyer le rhapsode à sa folie solitaire, le philosophe avoue bien au contraire le partage d'un risque de folie : pour lui, la raison ne se gagne sur la déraison que dans une vigilance incessante. C'est d'avoir failli à cette règle de vigilance que Hamann a laissé se confondre description poétique et extravagance. Dans la pointe excentrique d'un travail paradoxal commun à la poésie hamanienne et à la philosophie kantienne, la raison ne s'assure de surmonter sa propre déraison qu'en faisant toujours effort sur elle-même pour ne pas céder à l'attrait de fascinations hétéronomiques ou d'engouements pour le surnaturel. Une des leçons du petit article de Kant consiste au moins à dissocier l'étonnement philosophique et le naïf émerveillement. Autrement dit, Kant n'accepte pas plus d'être l'interprète du rhapsode qu'il ne se targue d'être préservé de la folie à laquelle Hamann lui paraît s'être abandonné. Si le philosophe coupe court à tout dialogue avec le poète en redéfinissant les termes de la description et en extraposant le *focus imaginarius* de l'observation, la rupture qu'il veut ainsi marquer n'est toutefois pas expressément revendiquée, elle n'est qu'implicitement et ironi-

23. *Essai sur les maladies de la tête,* trad. M. David-Ménard, éd. GF, 1990, p. 75.
24. *Ibid.,* p. 75.
25. *Ibid.,* p. 75.
26. *Ibid.,* p. 75.

quement signifiée. Peut-être son refus de la chaire de Poésie et de Rhétorique qu'on lui proposa en août 1764 alors que ses *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* avaient fait de lui un auteur apprécié pour ses talents littéraires pourrait-il être rapporté au présent refus qu'il manifeste d'entendre l'interpellation poétique de Hamann. Ce qui se joue en effet dans cette surdité c'est aussi l'histoire d'un double partage intérieur de l'imagination d'une part (soumise ou non à l'entendement) et de l'écriture d'autre part (philosophique ou poétique) : la levée des équivoques se cristallise dans l'interrogation anthropologique. Comment réfléchir et écrire sur l'homme naturel sans être immédiatement conduit à définir les limites du recours à l'imagination et les tracés que l'écrivain pourra ou non dépasser selon qu'il est poète ou philosophe? Le problème de l'homme naturel est d'autant plus redoutable pour la raison du poète et du philosophe, qu'il met celle-ci au défi de sortir elle-même du procès de perversion qu'elle génère : comment observer rationnellement ce que la raison même déforme à mesure qu'elle l'observe, à savoir la nature? Si Hamann ouvre la voie à une sortie du cercle, c'est par l'invention d'une écriture poétique sous-tendue par une foi en la Révélation, mais son texte n'est aussi que la distance maintenue aporétiquement ouverte entre un extérieur qu'il repousse sans jamais pouvoir cesser de lui appartenir (raison et parole humaines) et un centre silencieux qu'il n'a jamais fini d'atteindre (logos divin). Confronté à la fois à la question de l'homme naturel, pierre d'achoppement pour la raison, et à la proposition hamanienne de résoudre l'aporie par l'invention d'un style, Kant paraît ne répondre que par l'impression d'une disjonction entre deux méthodes : la méthode physico-théologique du poète s'est avérée être trompeuse car elle plaçait dans l'objet ce qu'elle prétendait y déceler. La dénomination par Kant de cette tromperie s'inscrit assez clairement dans le droit fil des attaques de Fontenelle contre les prophéties, les oracles et le surnaturel fait d'artifices mystificateurs et d'inventions humaines sans aucun fondement. La fameuse anecdote de l'enfant silésien à la dent d'or, tirée de l'*Histoire des Oracles* (1687)[27] fait signe vers les principes d'une nouvelle philosophie expérimentale : Fontenelle voulait en effet montrer ce qu'il y a d'anti-scientifique dans le monde fabuleux que décrivent les récits poétiques et posait les prémisses d'une science positive et expérimentale qui en « s'assurant bien du fait avant que de s'inquiéter de la cause » ne s'accommoderait plus de la passion ni de la crédulité ni même du consensus omnium. Dressé contre la contamination de la science par la religion et désireux de renouveler

27. *Histoire des Oracles*, chap. IV : Que les histoires surprenantes qu'on débite sur les oracles doivent être fort suspectes, éd. Marabout, 1973, p. 150.

les valeurs épistémologiques, Fontenelle fait ici figure de référence implicite et permet à Kant de se tourner vers la physique naturelle plutôt que vers l'Ecriture sainte pour fonder *philosophiquement* l'anthropologie.

Mais quelle est la méthode proposée par Kant?

C'est sous l'égide suggérée de Fontenelle et affichée de Rousseau que Kant s'avance sur la voie d'une nouvelle méthode lui permettant de fonder à nouveaux frais une anthropologie philosophique. L'importance de Rousseau se donne à lire dès les *Observations sur le sentiment du beau et du sublime* et leurs marginalia[28]. C'est pour s'être authentiquement mesuré au travail de lecture requis par les textes rousseauistes que Kant a pu écrire en 1798, dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique :* « Quant au tableau [...] que Rousseau trace de l'espèce humaine se risquant à sortir de l'état de nature, il ne faut pas y voir le conseil d'y revenir et de reprendre le chemin des forêts; ce n'est pas là son opinion véritable; il voulait exprimer la difficulté pour notre espèce d'accéder à sa destination en suivant la route d'une approche continuelle; une telle opinion n'est pas à considérer comme une histoire en l'air »[29]. On peut imaginer que cette compréhension perspicace de Rousseau est déjà en cours en 1764 (« Il me faut *lire et relire* Rousseau... ») mais que la conclusion tirée par Kant n'est pas encore aussi claire qu'elle le sera en 1798 : « les chimères *(Hirngespinnsten)* de Monsieur Rousseau » évoquées dans cet article pourraient apparaître comme l'indice d'une compréhension encore imparfaite. Peut-être le soupçon kantien jeté sur ces « chimères » est-il à inscrire au cœur du partage interne de l'imagination précédemment analysé. En d'autres termes, c'est la différenciation du fictif et de l'hypothétique qui se révèle être au cœur de la réflexion philosophique de Kant sur l'anthropologie. Qu'est-ce donc qui permet de distinguer une fiction d'une hypothèse expérimentale? Telle est sans doute l'interrogation qui préside ici à l'orientation par Kant de l'anthropologie vers la philosophie expérimentale. Encore programmatique, l'idée d'une application de la méthode expérimentale à l'anthropologie s'exprime sous la forme d'un oxymore : « moraliste expérimentateur » par lequel Kant semble se désigner lui-même. En quoi cette formulation est-elle oxymorique? L'apparition de la définition du moraliste dans les dictionnaires est assez

28. « Rousseau le premier de tous découvrit sous la diversité des formes humaines conventionnelles la nature de l'homme dans les profondeurs où elle était cachée » ou encore : « Il me faut lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me trouble plus; alors seulement, je puis le saisir avec raison ». Cette fois le style et la valeur littéraire ne forment plus des échappées de la raison mais suscitent bien plutôt un véritable travail d'interprétation philosophique. *Remarques sur les Observations...*, trad. R. Kempf, Paris, Vrin, 1980, p. 65 et 66.

29. *Anthropologie..., op. cit.*, p. 165.

tardive[30] : le « moraliste » désigne celui qui vise la connaissance d'une nature humaine qu'il croit invariable et qu'il s'attache tantôt à décrire tantôt à stigmatiser. Autrement dit, ce dernier présuppose l'existence d'une nature humaine dont il ne fait que repérer les formes et les déformations. Or, c'est ce présupposé même que Kant veut ici ébranler : la connaissance de la nature humaine ne peut procéder que d'une expérimentation. L'expérimentateur suppute et induit là où le moraliste décrit et déduit. Le premier défait l'évidence à laquelle le second adhère naïvement, à savoir l'existence d'un homme naturel perceptible par delà les dénaturations auxquelles le soumet la civilisation. Par cet oxymore théorique de « moraliste expérimentateur » qui constitue le noyau de son article, Kant dénonce les fables qui ont cours sur l'état de nature et ouvre la voie à une nouvelle méthode philosophique de prospection en matière d'anthropologie. Semblable à un aphorisme baconien, les deux phases de l'article kantien pourraient se distribuer en une *pars destruens* chargée de purifier l'entendement commun d'une de ses idoles (« l'homme naturel » serait à considérer, selon l'aphorisme 41 du *Novum organum,* comme une idole de la race) et une *pars praeparans* destinée à l'orienter vers l'institution de l'expérimentation[31]. Autant dire qu'à l'instar de Bacon, Kant ne conçoit pas d'interprétation de la nature dissociée d'une méthode d'anticipation de l'esprit. En 1764, les modalités de cette anticipation restent encore à élaborer. C'est sans doute pourquoi la *pars informans* de l'aphorisme baconien n'est pas remplie par Kant; l'oxymore ne permet ici que de passer des apories de la réflexion anthropologique à une réflexion philosophique sur ces apories elles-mêmes. Destructeur de préjugés et annonciateur d'une réforme méthodologique, ce petit article kantien peut donc se lire soit simplement comme « un vers tronqué[32] » appelé à se développer dans le temps, soit comme un aphorisme où réflexion et forme

30. La première édition du Dictionnaire de l'Académie publiée en 1694 ignore le mot et Furetière ne lui accorde une entrée qu'en 1690.

31. « Pour découvrir, il faut encore connaître la manière dont on doit chercher [...] *Bacon de Verulam* a donné dans son Organon un exemple éclatant de la manière dont l'expérience peut découvrir la nature cachée des choses [...]. On doit toujours présupposer un point de départ (commencer par une hypothèse) ». *Anthropologie..., op. cit.*, § 56, p. 88.

32. Indice probable du travail de l'idée d'anthropologie au sein du système critique, ce petit article pourrait bien être à l'image de ces germes primitifs ou vers tronqués que décrit l'architectonique de la raison pure : « Personne n'essaie d'établir une science sans avoir une idée pour fondement [...]. Il est fâcheux que ce ne soit qu'après avoir passé beaucoup de temps, sous la direction d'une idée cachée en nous [...] qu'il nous est enfin possible de voir l'idée dans un jour plus clair [...] les systèmes comme *les vers, semblent avoir une generatio aequivoca* [...] *d'abord tronqués, ils deviennent complets avec le temps;* cependant, ils avaient tous leur *schème,* comme un *germe primitif,* dans la raison qui se développe elle-même. » *CRP,* trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., p. 559.

littéraire seraient absolument indissociables. Kant n'avait-il pas lu l'article de l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert consacré au moraliste?

« Moraliste : auteur sur la morale. Nous n'avons guère parmi les modernes que Grotius, Puffendorf, Barbeyrac, Tilloton, Wolaston, Cumberland, Nicole et la Placette qui aient traité cette science d'après des principes lumineux. La plupart des autres *moralistes ressemblent à un maître d'écriture qui donnerait de beaux modèles, sans enseigner à tenir et à conduire la plume pour tracer les lettres.* »

Michèle COHEN-HALIMI